

Пістрій І. В.



ОБРАЗ ЛЮДИНИ В КРЕХІВСЬКІЙ ПАЛЕЇ

Середньовічне бачення світобудови як чогось гармонійного, завершеного, «благосного» має однією зі своїх підвалин космологізацію образів, яка найбільш унаочнена в маловідомій науковому товариству пам'ятці цього періоду, так званій — «Крехівській Палеї».

Образ світу, який актуалізується в системі образів Палеї, стає таким лише в результаті приведення їх до єдиного «знаменника», масштабу, котрий, однак, привноситься у світ, який постає.

Цим привнесним центральним елементом світобудови виступає *образ людини*, на котрому, так чи інакше, фокусуються всі онтологічні й аксеологічні побудови Крехівської Палеї: «Так оубо и Владыка естество человеческое почести хотя: все на потребу ему уготованна»¹.

Звертаючись до людини, Бог «рек: «Тебе да работает Солнце и Месяц, и звезды и всякое различное сздание, Адамле, плоде еже от земля и от воды и всякое животное». И рече ему: "Тбе ради свет и земли створих, море и реки и иже а них звери и скоты, гады и птица. Твой

¹ *Крехівська Палея*, рукопис. Зібрання рукописів бібліотеки Львівського музею національного мистецтва (ЛМНМ), шифр РК 4 1141 кириличний. — С. 49. Вся пагінація надалі вказується в тексті. (38913)

страх и трепет над всеми да будет! И аки царя земным вешем над ними постави» (с. 68). Таке розуміння людини є зовсім відмінним від античного насамперед тим, що людина, існуючи у світі, не відчуває себе його органічною частиною, *моментом* Космосу; вона висмикнута з космічного природного життя і поставлена поза нею; за замислом Бога вона вище Космосу, повинна панувати в ньому. Іншими словами, весь *смысл* світобудови та опис світу є лише вступом, системою обґрунтування, виділення *образу* людини.

Світ, як *стан* буттєвості, *ніщо*, постає прекрасним і гармонійним лише через завершення системи образів постаттю людини, яка створена «...по образу Нашему и подобию» (там само, с. 51, 55, 57 та ін.), людини, призначення котрої — поєднати собою два світи: горішній і долішній, через поєднання двох начал: того, що привносить закон і порядок, і того, що лежить в основі усіх змін буття.

Тому сама людина є єдиною багаторівневою системою координатації континуальності та дискретності і у собі самій є універсальною системою пізнання. Тому Бог, привносячи закон і порядок у світ, який оформлюється, постає, з необхідністю вводить його в образ людини, котра поєднує два начала і має дві «природи»: божественну та людську. З моменту свого створення людина стає саме тим головним елементом, точніше, головним *персонажем* Всесвіту (під персонажем ми у даному випадку розуміємо безособову персоніфікацію основних станів буття, «съставов земных»), при наявності котрого як цілісного образу — мікрокосму, може бути повністю пізнаним та розкритим і образ світу — макрокосм.

Така форма бачення світоустрою зумовлює пізнання людиною власної природи тільки через пізнання, простеження за текстом Св.Письма усіх етапів («днів») творення світу, що насправді являє собою постійну ідентифікацію свого образу з образною системою світобудови. Коли людина пізнає Премудрість Божу, у відповідності з якою твориться цей світ, вона тим самим пізнає і свою природу (проблема образу, який розуміється як знак позамежової реальності).

При цьому дуже суттєвим є також розуміння того, що пізнання Премудрості Божої є пізнанням людиною своєї плотськості, тобто буттєвості небуття, оформленості ніщо: «Если бы не было Премудрости Божией, Сын Божий не был бы во плоти» (там само, с. 97). В розумінні автора Палей людина тотожна світові в цілому, та й світ у своїй цілісності (образі) повторює його кожною своєю складовою: будь-яке уявлення про саму себе (людину) вона переносить на все, що її оточує.

Тому у пам'ятці ми стикаємось з особливою онтологією, котру, на відміну од античної (незмінних сутностей), можна назвати *онтологією творення*².

Уявлення про акт творення як про певне *начало* світу, *одночасове* начало буття, створює і систему часів, у котрій людина — мета і квінтесенція творення і де все створене Богом повинно служити людині, тобто, фактично, є нею, яка пізнає себе, створює свій образ на основі творення образу світу. До людини, в *началі*, створено все, що людині треба поєднати собою: небо — світ горішній, янгольські сили (світ ідей) та земля — світ долішній, природа (повітря, вогонь, земля, вода).

Як уже зазначалось, трансформація античного вчення про природу, підвалинами якого є розуміння чотирьох стихій як початкових, рівнозначних по відношенню одне до одного реальних матеріально-чуттєвих структурних початках буття, відбувається в Палеї у відповідності з класифікаційним принципом членування світу як ієрархічної системи, котра бере свій початок у неоплатонізмі (Плотін) і не може не переноситись на образ людини, який стає в ній центральним.

Аналіз показує, що саме у процесі творення цього образу вчення про стихії викладається найбільш системно і знаходить у ньому логічну завершеність: «Тело же убо человеце от четырех състав, глаголить, създанно. Имает от огня — теплоту, а от въздух — стоудене, а от земля — сухоту, а от воды — мокроту. Оттерьгнувши души ис телеснаго сроднаго съюза Божественным повелением и тело в персть разливается и часть к каждо к своему сужичеству сходит» (с. 97).

Учення про стихії преноситься, як ми бачимо, з природничих уявлень про структуру світу на образ людини, що також зумовлено впевненістю (що відрізняє бачення людини у християнстві від античності) у несталості, мінливості природи людини, яку залишено саму на себе. Розум, душа і тіло, якщо вони не стали і перебувають у постійному неспокої, викликаному «страстями», є непідвладними людині. Тільки підкореність началу, яке все визначає, привносить порядок, злагоду та закон, тобто тому, котре творить усе, що існує і має визначеність, з нічого, яке не має визначеності, являє собою головну передумову, яка неявно зумовлює християнське розуміння людини, пояснює риси християнської концепції³. Початкова двоїстість природи людини, в якій ніби «егда в сосуде есть то, акы душа

² Гайденко В. П., Смирнов Г. А. Западноевропейская наука в средние века: Общие принципы и учение о движении. — М., 1989. — С. 102.

³ Там само. — С. 97.

в теле», підкореність її пристрастям та хитанням через нескординованість розуму, душі й тіла, підкреслює недосконалість складових її тілесних «съставов», що означає їх підвладність, часовість, тлінність.

Але, з іншого боку, хоча Бог і поклав «на природі стихий ознаку недосконалості» (Йоан Златоуст), творення людини «по образу и подобию» дає йому можливість для виконання своєї унікальної функції — гармонізації духовного і матеріального в Універсумі через «змішання і розчинення чуттєвого з розумовим» (Григорій Ниський) у самій людині: «Сим оубо являет плотское Свое естество Господь Сын... Аще убо не бы Премудрость Божия Сына, не было плотьно сил. Недостойно оубо намь разлучи Божества от человечества и человечество от Божества... В малех словесах неведомага и неведомага Божества истинныя разумы пода человеческому роду» (с. 51, 52, 53, див. також с. 97).

Незважаючи на те, що в Палей робиться спроба тлумачення складного механізму поєднання божого і людського і при цьому викладаються різноманітні відомості про людину, частини її тіла і процеси життєдіяльності організму, які запозичені з творів отців церкви (котрі, у свою чергу, використовували багату античну спадщину), наші дані свідчать про те, що укладач використовує ці відомості лише для підтвердження своїх символіко-алегоричних побудов. Це зумовлено насамперед тим, що, хоча, як стверджується в Палей, Бог «любию душа же и тело» (с. 93), тобто для Нього обидві ці складові рівноцінні, але остання займає підпорядковане становище і відношення до неї більшою мірою негативне, у той час як душі надається провідна роль активної субстанції в людському тілі. Вона «бо вещью есть нетленна и всему повинна, ово же безвредна. Тело же вся и болезни и вред тлению повинно. Душа же неведома и неосязжаема, ово еже осязжаемо и мимо текы. Си же бесплотна и безвеществена и в горнюю высость текущи. Тело же тяжко и низко и доле, на землю валяется. Душа же растущи неоканчивающися, ни охудевающы, ни исчезащи. Того ради тело земли принадлежит, земным вещем сдержится и земною тяготою обято» (с. 93—94).

Важливість мети єднання душі й тіла підкреслюється в пам'ятці викладом його при описі найінтимнішого для людини — таємниці зачаття. Поява нової людини, її перехід «от небытия в бытие» (у даному випадку воно змальовується через зачаття Каїна — с. 88 та наст.) відбувається через «възврения естества» чоловіка і жінки під час «въвлечен быв от своая утробы и удов», коли «убо всемь нутреним чюственны смешением»

створюється ембріон. При цьому вказується, що «мужско убо семя студено есть», є носієм «холодної», тобто «повітряної стихії» і необхідно для формування кістяка і жил, які його скріплюють: «от кости в костяну, в жиловату претворяющуюся силу». В свою чергу, від жінки «противу въздается кров, тепла естеством соущи», від «теплої», «вогняної стихії». Згортаючись під дією «повітряної стихії», кров перетворюється у плоть: «от студенаго мужеского семени смерзъшися в полоть претаряется». Так створюється тіло людини, «силы крепость» одержуючи від мужчини, а м'якість і вологість — від жінки: «кроваваа мясна» (с. 88—89).

У цьому моменті здається цікавим зауваження І. Франка про те, що положення, які наводяться в Палей, суперечать тим, котрі висловлював з цього приводу Арістотель і котрі були прийняті у середньовічній Західній Європі⁴. Трансформація однієї стихії під впливом іншої створює можливості існування тих, які залишаються. Вказівка на превалювання «повітряної», «холодної» стихії підкреслює у даному випадку, що через батька (а отже, від Отця Небесного) дитина одержує душу (домінантне безсмертне начало), а від матері — тіло (начало підкорене, часове, тлінне). Коли Палея відповідає на слушні питання: «Како бо нетленной бесмертной, тлением и мерзечем перемещание боудет? Како ли убо вещааи лутшая душа от горша и худъша еже от семени всеяние быти и на жизнь прити?» (с. 92).

Тобто вона, безперечно, визнає божественне походження душі, використовуючи фізіологічні відомості про зачаття, відповідно до основних постулатів віровчення. Вона повсякчасно нагадує читачеві, що душа людини є «въдохновение Божие», зауважуючи, зокрема: «...не убо бе Святой Дух съшел, не Сам бысть Бог, но душу създа» (с. 62). Тільки після створення тіла Богом в нього «душоу въдымает» (с. 61). Образ Бога, явлений через посередництво образу світу, існує тільки *віддзеркалюючись* всією сутністю її душевно-тілесної організації. *Тілом* вона належить світові тварному, котрий у вигляді «змішання стихій» і їх «одушевління» поєднує в собі, створюючи *образ людини*.

Його душа є тварним началом у тілі, котре поєднує його з усім тваринним світом і робить живучим життям цього світу. Іманентність двох начал в людині, яка зумовлює постійну необхідність для автора зняття протиріч між ними, призводить до своєрідного використання вчення про душу античної філософії (Платона й Арістотеля), в котрому розрізняються Дух

⁴ Франко І. Зібрання творів: В 50 т. — К., 1983. — Т. 38. — С. 61—62.

і душа: перший є первинним і вічним, друга — гине разом із тілом. Палея називає їх відповідно: «душа человекья» та «душа скотья». Такий поділ дає можливість прослідкувати несуперечливість зв'язку образу світу й образу людини через опис активної участі душі (як божественної субстанції) у процесі трансформації та взаємодії «съставов» і стихій у людині й у світі.

Коли в Палей витлумачуються слова Писання: «Да изведет земля душу живу», укладач дає таке їх «прочитання»: «...душевное є крови, а кровное плот, и от плотно — кровь, и от крови — душу. Яко скотья (тобто тваринна. — *І. П.*) душа — земля есть» (Лев. 17:14). І далі: «...всему животному душа и кров есть. Кров же състынувшись плотью ся творить. Плоть же състынувшись в землю ся створяет и съврощает и тако погыбает душа скотья». Це розділення покладено Богом, «разлучить и положить души скотьи и души человечесей» (с. 48).

Головна відмінність «души скотьей» і «души человечесей» полягає в тому, що «скотья душа» — це «кров», тобто те, що «от земля и вода», і залежить, як ми побачимо далі, від серця і мозку, атрибутів «тілесності» людини, «бессловесна и телесем умирающим; душа их погыбает без вести», тому що створене до людини «присно с душею изыдоша, тако и погибоша», оскільки «скотья душа и птица, плотена есть». На відміну од неї, «токмо творением Божиим бысть человек душу живу...разумичну душу въсприят», душу, котру Бог тільки після створення тіла дає як своє «въдохновение». І в момент народження Бог «первое създа тело от земля и потом душу вдимает» (с. 64—65). А оскільки у людини душа «жива», це означає, що «живу силу душа прияти, бесмертие сущи» (с. 63).

При цьому Палея застерігає розуміти безсмертя «яко от существа Божия подается телу душа», і «не лепо есть истину ведущим се глаголити», оскільки «не убо бе Святой Дух съшел, не Сам бысть Бог, но душу създа». Безсмертя душі до «оного дня», тобто до Страшного суду, коли «предасть их соудьи» (с. 62—63).

Душа людини, таким робом, це своєрідна духовна субстанція нижчого рівня щодо Вседосконалого Божества. Бо якби вона справді була божественною сутністю, то «в всяком бы одинака била, но се убо видим разенство: яко в ином есть мудра, в ином есть боуя, в друзем же неразумлива, в друзем же разумыслива. И нравом обдержажися на зло еже клониться, иная же на благое, ина есть душа правду хвалящи и добрыя нравы любещи, но от благородня уклоняющихся» (с. 62). Розрізнення душ полягає, насамперед, у тому, що «не суть же у всех душа живущих ладно светлости», тобто не кожна людина несе

у собі «світло горнє», прообразом якого є «състав огненный», «но яко же кто потщится, такой просвещает душ свою, душа же убо та невидима есть и от телесных толъстот отлучена» (с. 96). Але у кожній людині є можливість звернутися в думках і помислах своїх до Божої Премудрості, до Бога і стати «просвітленим», мудрим, бо «сеется убо душевно и встает в тело духовно» (с. 92).

Людиною, таким чином, зветься єдність тіла і душі, тому що ні душа «убо о себе, ни тело о себе взовется человек, но обою съвкуплением и съединением съверъшение по съставу: души примешает телеси съвзрадти сродного съвуза» (с. 92—93).

Різниця у характерах («нравах») людей, є «самовластие души», котре зумовлено їх залежністю від «телесного сосуда». І хоча «душа убо человеческа силу приеть от Божия дохновение», але «бес телеси же не имает мудроватися. Но оудущие и внутр телеси и сердце обымающе и мозг главный согревающе» (с. 94—95). У цій частині, при викладі природничих даних про головні центри життєзабезпечення організму, Палея дає їм відповідні характеристики і своєрідне тлумачення.

Так, мозок, який міститься в голові, це ніби цар, який сидить «в полате», «все виде и все разумивая» приймає «слышание и обоняние», і передає цю інформацію у вигляді «мисли сердцу и души» (с. 97). Вказуючи на нього як на центр переробки усієї зовнішньої інформації, результатом котрої є поява *думок*, Палея дає розгорнутий опис голови людини, у зв'язку з головними функціями і значенням органів, які її складають. Голову представлено як цілісний, оригінальний образ універсуму, в котрому відбуваються складні процеси трансформації чуттєвого та духовного.

Мозок розташований у черепі, який має «3 швы, на углы поставлены», і в чоловіка «не имает в себе присно кровавых жил», тому що від нього (чоловіка) людина одержує душу, і мозок чоловіка «студено есть» (с. 65). До мозку спрямовується вся інформація, від органів відчуттів, які містяться в голові. В описі особливо виділено орган слуху, який розглядається надзвичайно старанно і докладно через серйозність його значення для людини, як істоти, котра одержує головну інформацію за допомогою *Слова*. Палея вказує: «Яко к лицу есть же зовомое ухо. В ней уду видимо всеми. Есть же и другоу, с внутри уду аки трубица сущи. В ней же яко в сосуде, всеко глас звучный приходит к мозгу» (с. 65). Досить цікавим для цілей нашого аналізу є той факт, що перехід звука пов'язується з твердими тканинами голови, котрі, здається, розуміються як «небесна твардь». Це *піднебіння*, яке є резонатором звука: «Не

имаєт приход, но темь исходит к устене и лалоце. Оттуду же протежеться жила к ту абие доводит глас тот» (с. 65).

Іншого роду інформацію дають ніс і язык. Ніс — це той орган, за допомогою котрого «дыхание и издыхание... впускаемы в перси, в гортань приемлет ноздри и провожае, паки опять въздых туде же влачита. Но обонящую силу имеют ноздри» (с. 67). Про язык говориться, що він може «чують о горце, и о сладце, и о кысле» (там само). Таке ж саме місце, як мозок і голова, займає в описі й серце. Воно розташоване «посреди персьи» і «его же преклонися паче на левую страну двою вину деля», «в ширинах обдержимо, хранимо округ ключими». Серце є центром тіла, до якого «от всех състав жилы сходятся, всяко чютие приносят», тобто усі нервові закінчення підходять до нього, і серце «аки властелин» всередині тіла: «Яко князь и владыка естеству в скровных местех» (с. 67—68, 97). Називаючи серце «властином» тіла, Палея таким робом намагається підкреслити його роль центру емоційних реакцій людини, явити основою внутрішнього, тілесного його самопочуття.

Від серця, котре безпосередньо пов'язане з усіма процесами, які відбуваються у внутрішніх органах (навіть з травленням — с. 97—98) і роблять людину безпосередньо залежною від «плоті», від своєї тілесної, «земної» природи, походить її мінливість, підкореність емоціям, котрі негативно впливають на їх поведінку і «нрав». Пам'ятка говорить про це так: «А безумие от сердца исходи, помыслениа лукава, и вся ото лихая, противни соут помыслы уму» (с. 66).

Тому, коли серце і мозок існують у співдружності, поєднуючи внутрішню та зовнішню структури чуттєвого сприйняття світу і «набюдает часть душевную и в едином сокровище умныа мысли ражают, и мысль от собе пушатъ, яко слугу и услужителя в невидимыа и непреходимыа места, еже невидимая бывають» (с. 95). Такі думки Палея порівнює з бджолою, яка облітає багато квітів та приносить мед своїй «матице», «тако и мысли от душа, и сердца, мозгу исходят, сами же ничтожо не творят, но своим видом души и сердцу, и мозгу вся советы приносят» (с. 96). У даному випадку суттєво важливим для нас є не помилковість природничих уявлень, котра досить легко може бути пояснена «синкретизмом» християнського світобачення, яке поєднує різноманітну за походженням інформацію, а сам стиль мислення і форма тлумачення її в такого роду текстах. Пошуки образності, наочності у викладі підштовхують автора до необхідності введення інколи і поетичних порівнянь.

В одному з уривків людина і її душа порівнюються із палаючою свічкою, в якій «пламень ея есть не от земного суще-

ства, но горнему сужичеству, горя, грядсти хочеть» (с. 66). Розуміючи під свічкою людину, її тіло, підкреслює, що «свеча же та убо от земного естества, от земля не грядет, но придержится земли» (там само). Патетично запитуючи про те, що є людина, «не от земля ли есть, не прах ли и пепел?» (с. 55), автор вказує на складність тіла людини, дивуючись «чюдному съвзкупленію и дивному съчетанію сему» (с. 94); він зауважує: «Кто бы не дивится от персти, виде толики уды и чвсти телу и различные кости, члененыыа аки подпорами гбезми удове по плоти на все хитр двизание уд к уду съчетаем и мысле не ходити, после ходюуютъ» (с. 63).

Необхідно також відзначити, що і в описі людського організму, як і в зображенні картини світобудови, «и се в малей твари человеческого телеси неизреченную узрим Премудрости Божию» (с. 63). Такого роду твердження у багатьох варіантах зустрічаються в тексті, постійно викликаючи у читача думку про неможливість проникнення ні в таємниці світобудови, ні в тайну появи людини, без віри в іматеріальність і у вищу розумність сил творення.

Тому ідея всезагального зв'язку, зв'язку душі й тіла, їх щільної взаємодії, віддзеркалення частиною цілого, зустрічається в Палей постійно, коли вона змальовує процеси буття та становлення людини і світу.

Моменти проявлення тілесності людської істоти під час розладу, який відбувається в людському організмі, виявляють низьку його сутність, котра підкорює душу, і тоді душа «нечести и всякого скаредия исполнится и погубив время, в бесконечную муку и погыбель влечется» (с. 67). Душа бореться за гармонізацію людини і проявляється як активне і розумне начало в ній, «вся благности приходит», коли виступає у вигляді розуму, як «ум всужичеству едином спрягошася и поработитъ телесний сосуды» (с. 67).

Під *умом* у пам'ятці розуміється інтелігібельна сутність душі, яка перетворює її у головний інструмент пізнання Божого Промислу. І тут для укладача безумовним авторитетом виступають також «первии философи, душевное ум прозвашеся» (с. 67). Ум є матеріальним віддзеркаленням єдності душі і тіла, і якщо людина може «разуметь ум, или советник бысть ему», то вона може зрозуміти, «как оубо душу телеси съчта» (с. 93).

Ум людини теж розташований у голові, але на відміну од мозку, який міститься всередині неї, «яко царь в полате», ум — це «разумная и державная сила, бесплотная душа, яко царь на высоце месте сядя» (с. 65). Він явлений як сукупність всієї психічної діяльності людини, і все «слышима... еже очима виде»

і керує усіма функціями організму і діяльністю людини, «разлучает до коегождо естества успех боудет» (с. 65—66). У свою чергу, всі органи «умныя съвети всевающе и ум рождает в сокровищех своих» (с. 95).

«В едином сужичестве сущи», частини тіла і душа являють собою цілісність (ум) тільки у поєднанні: «часть убо ума от сердца, часть от мозга и часть душевная» (с. 97). Душа може з'єднатися з тілом, тільки вона є силою, яка керує і координує діяльність всього організму, і тоді вона стає розумом: «В едином сокровищи уму, души же исходящи убо от телеси Божественным повелением» (с. 97).

Тут, здається, мається на увазі душа, як «душа скотья», тобто душа, яка повністю залежить від тіла, підкорена його впливові. Ум, таким робом, стає певною медіативною структурою між «душой скотьей» та «душой человеческой», «никако же телесных требуя чувств», тому що «от них отступая на съгляданія всея благодати приходит» (с. 67). Він являє собою немовби дарунок бачення для душі, своєрідну призму, яка створює образ світу: «яко же убо плот око, тако и ум души» (с. 94). Форма «умного бачення», яка репрезентована в Палей, підтверджує, з одного боку, здатність людини за допомогою певних думок (образів) прозирати все різноманіття долішнього світу, підкорюючи тілесні прояви та неправедні помисли, які спрямовані проти виконання призначення людини у світі: «Дух, душу сказую, ум же тоя владыка. Ему же повинуется яко царю в главе... сидящю, противовъющим помыслом помысли, от того же и помыслением» (с. 66). З іншого боку, сила розуму, його можливості не обмежені долішнім світом: «Ум бо бесплотен еще в мале теле и обходит всю землю, и в небесная прилетает, аки неким крилом възлетает, но высот проходя въздух и облака вся планиты звездныя видить и съгладает» (там само). Він також може підніматися і до Бога, прозираючи Божу Премудрість: «Просто оубо ходи горе зрети к Творцю» (с. 64).

Ця форма бачення і опису світу для визначення у ньому місця людини дозволяє виявляти і зводити різноманітні явища до певної кількості відомих процесів буття Універсуму, які завдяки цьому можуть бути відповідно витлумачені й підкорені тим самим універсальним законам Божого Промислу, знання яких на рівні понять недоступне людині. Але достатньо лише певним чином *бачити* цей світ, щоби знайти і *знати* їх прояв у всьому, що має існування. Бачення цього світу таким чином, тобто наявність континуальності християнської форми сприйняття світу, і являє собою той феномен, який зветься *вірою*. А віра — то підстава сподіваного, доказ небаченого» (Євр. 11:1).

«Віра, — говорячи словами Р. Гвардіні, — полягає в тому, щоби довіритись самоодкровенню цього Бога і покоритися йому; сприйняти його поклик, котрим стверджується кінцева особа, і співвіднести з ним все своє життя»⁵.

Пояснюючи різницю в інтелектуальних здібностях людей, «различий умов», своєрідністю їхнього сприйняття світу, автор наводить слова ап.Павла, вказуючи, що «іному дається Слово Премудрости, іному же разум, другому же казание язык, іному же рассмотрение, другому же роди язык: все же зделоваеть. Един тот Дух, разделяя особ, ему же якоже хоцеть» (с. 94) (пор. 1 Кор.12:8—11). В руслі традиції Палєя вважає, що Бог впливає на людину через душу і тому цінує в її проявах розум і свободу волі, як засоби реалізації її «душевного» потенціалу, які, однак, приховують в собі найрізноманітніші можливості. Вони, ці можливості, виявляються у виборі між потягом до величного і низького, наділяючи людину відповідно прекрасними або поганими властивостями і наближаючи її до божественного або тварного стану. Цей вплив може бути визначений як благодать, тобто наділення розумінням свого призначення і реалізація повноти творення.

Інакше кажучи, правильне/праведне життя людини є формою реалізації засвоєного образу світу, і знаходження в ньому свого місця відбувається через усвідомлення повноти/заповненості світу, цілокупного його образу, як відповідності у думках і вчинках Закону, за яким цей світ одержує існування: «...человек же посему яко от девицы прият и бысть под Законом, да убо плотское ржество от девицеского естества объявлен» (с. 54). Підкреслюючи «плотьскость» людини і прослідковуючи всі її фізичні та духовні прояви, які займають величезне місце в поетиці мислення автора і стають одним з найголовніших структурних елементів світобачення, Палєя тим самим (як і у переважній більшості міфологій) вибирає тіло людини центральною космологічною моделлю всесвіту. Так виникає уявлення про людину, як життєво пов'язану з усіма процесами, що відбуваються в природі, що відбивало як об'єктивно-обмежене ставлення до природи, так і органічну єдність людини з суспільною групою, норми і порядки котрої визначають її діяльність (с. 87, 41). При цьому «надфізіологічна» культура (у даному випадку уявлення про зовнішній світ, всесвіт у їх просторово-часових параметрах) у своїх витоках мотивовано фізіологічним аспектом людського життя, конкретно — тілом як «малим світом» («малим простором»).

⁵ Гвардіні Р. Конец нового времени // Вопр. философии.— 1990.— № 4.— С. 129.

Космологізація людського тіла, процесів його життєдіяльності, супроводжується описом в Палей змін у природі, головний акцент в котрих зосереджено на етапах росту та розвитку «малого» і «великого» просторів. Це дає можливість постійного знаходження своєрідного, зумовленого стилістикою християнського світобачення (однак, безумовно існуючого), реального зв'язку людського життя з явищами природи⁶.

Так, наприклад, процес розвитку плоду в череві матері належить від образу життя та харчування вагітної. Як і «земныя роля», швидко «растут и крепятся и множатся», «из облака тучами напояемы», так само всі «уды» дитини гармонійно розвиваються, коли «сладостью пищу приемлющюя» (с. 90-91). Під впливом цієї «солодкої», тобто повноцінної, їжі «растение младенцю бывает», «дебела, и кости укрепляет», «в можчех гладеть и в жилах мощ творит и во уды вся простирается и в ногъти въходит и в власы брадные въмещается и лепы творит входящаа пища» (с. 90). Будь-яке порушення гармонії в період появи дитини схоже на стихійне лихо в природі і може заподіяти шкоду. Якщо жінка, яка чекає дитину, страждає «пьянством» та «объядением», то «умножится пища в утробе то и изменится от части: дмиразочество и иныя нелепыя части бывають и не видящи части разливаются, отемняя и слух или в главу входящи, и опалему кожно творит» тощо (с. 91). Схожі процеси відбуваються і в природі: коли випадає багато дощів («умножение дождя бывает»), то «потопляются семена» и «от земнькаго плевела подавляющеся худеють», «охудеваеть зерно и ржено пакость творить» (там само).

Етичний бік цього процесу теж розглядається автором. Доля дитини, її щастя в житті залежать від того, чи є він плодом взаємного кохання батьків, «ладу» у їхніх відносинах. «Много бо матери, — говорит Палея, — не от любви младенец в чреве заченея народиша. Но ревнощами и свары, чарованием и волхованием непокоривы сущим подружью своему» (с. 91-92). Цим вони наводять «проказньство» на дитину, котра повинна народитися. Або вона народжується з психічними відхиленнями внаслідок пиятики батька, через якого дається душа людині, а отже, й розум. У цьому твердженні є посилання на Діогена: «И Дегеон философ рече юноши некому беспостава шатающаяся: «Отец твои пиан тебе всеял» (с. 90).

Усе це відбувається через те, що, як вже вказувалось, «существа мужеска младенцю подається душа» (там же). Особливе місце у зв'язку з цим, продовжуючи традицію п'ятого дня

⁶ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. 2-е изд. — М., 1984. — С. 67.

творення, укладач надає п'ятому місяцю вагітності, коли «младенцю... в плот претваряющюся, в 5 месяць оживляючи душевною силою», тобто коли плід набуває людської подоби й одержує здатність рухатись (с. 90).

Немовля, яке проходить «во чреве» свій шлях розвитку («зачату бывшии и растущю в плот претваряющюся»), пам'ятка порівнює із земним, видимим світом, котрий не виникає раптово, але створений поетапно, причому, як і в перший день творення, «аще не вся свершена быша и не устроена», і тільки потім все стає на свої місця.

Ставлення до природи, як продовження власного «Я», тіла, яке відчуває в собі космічні стихії, втілені у «съставах земных», призводить, відповідно, і до «отілеснення» «великого простору», тобто порушення меж між тілом і світом, плинність переходу між світами, як підкреслює А. Я. Гуревич, — «характерна риса середньовічної народної культури і, отже, народної свідомості»⁷.

Аналогія з природою в Палей прослідковується також при розгляді періодів вікового розвитку людини, де основним чотирьом порам року, які виражені у знаменнях, відповідають чотири основні періоди людського життя. «Весна» — це час, коли, як вказує автор, «мню убо... к роженію младенчеству человеческого существа прилежие вступаяшю Солнцю на высоту, наипаче предлежащий день, и вся зеленаа зрела творит наелиню оубо зелию и овощу вышнего соуз и теплотою Солнца разботеют» (с. 27).

«Круг летний» починається за весною, коли «убо по человеку является во входящему возраст детищю», котре «слабо костли бывает и състави. Кости и его мящи суще, слаба суще, являе то к возрасту мужества суца грядуща» (там само). «Осени, — оповідається далі, — уже и мужеству вступынею же Солнцу», коли «всяк зрак исушаеи и зрелы творит». Те саме відбувається і з людиною, «пришедши к мужеству, всякости его ожесточають и хростьи и кости его укрепляють и кровь костнаа в мозг преложится и мозг его исполнится из мужа к старости прилагает» (там само). Старість характеризується як «зима» у природі: «яко же бо от вступа Солнцю и от ужного дыханиа смерзшая ся растають. Так оубо и к старости болезни части и недугы прилагающе ся раставають» (там само).

Взаємозалежність періодів року і людського життя, коли «дни сеа обретаются раденьство: еже есть осенный и вешней, тако же год лет земе, егда убо пребудет день февраля, тогда

⁷ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. 2-е изд. — М., 1984. — С. 67.

прибоудет ноши иулиа; егда прибудет теплоты марта, тогда прибудет студени декабра», Палея пов'язує із часовою зміною фаз Місяця, вказуючи, що «сия же знаменна убо есть человеческого естества» (с. 28). «Егда убо родиться Луна и бывает месяц млад и тонце сущь, — продовжує пам'ятка, — и все земци бывають зрящи на нь, на рока и времени служения... Яко же месяцу растуши и наипаче светящуюся, тако и девство человеке во времени растет и силе его пребывающи. Но яко же лоуна наполняеся тако и человеку изшедшу растения и сила его скршается нем. И паки Лоуну уступающи свет, тако и человеку прекланяющюся от свепршения, в дни сила его оходевает по смертний час» (там само).

Смерть характеризується словами Йоана Златоуста як припинення усіх функцій життєдіяльності організму: «померкнута очи и слуха оглохнут, уста затворятся, руце и нозе увянута и гробу предаемся» (с. 716). Основний пафос його слів — у неминучості «чаши горкой смертной». Усім, хто живе, треба пройти «и путь един смертний, распутья не имый. От негоже уминуты не можем ни семо, ни онамо». Смерть безжальна до всіх: «...ни царя боится смерть, ни старости милует, ни от храбра уклонится, ни доброты щадит, ни красоты милует, ни плачуща милует, ни уности щадит, и ни о младенцы помышляеть, но вся приемлет смерть и по единому пути течемь» (с. 715). Від смерті людину не рятує «ни богатством мошоной скопити... и не имаесть помощи ни отец сыну, ни мати дщери, ни брат брату» (с. 715—716). Тому Палея «філософськи» стверджує: «...дым бо есть житье се человеческое, якоже прах и пепел,... но все тленно ищезаемо есть» (с. 716).

За аналогією з процесом зачаття смерть як розділення душі і тіла «ужасна есть тайна и страстна є всемь, видящим ю» (с. 716). Єдине, що залишається нетлінного в людині після смерті — її душа — вогняна стихія, яка дає «разумныя ти доброты и паки в теле обрящется» з'єднує людину з Богом, «яко же свеща на земли лежащи горит и пламень ея естне от земнаго существа, но горнему сужичеству горя, грести хочеть» (с. 66). Відповідно до цих уявлень, момент виникнення живої істоти (у якої є душа) порівнюється з появою вогню: «Инный сполняет ны и свершаеет по образу Адамлю, яко бо родъство огненное и в железе, и в камени не видима есть нам, несказан. Так оубо и зачатие младенцу» (с. 90).

Вогонь в речах, як і душа во плоті, хоча й «безобразна вещь, невидма сущи плотскими очима» (с. 89), присутня завжди: «Егда видеши камык лежащ и смотри яко не теплота исходит от него. Но наипаче студень пребываа. Егда удариша в камень,

ту аб є ражається огонь. И железо сражаемо ражает огонь, и кость и кости сражаемо, является огонь» тощо (с. 74—75).

Поділення вогню на «огонь горний» та «сужительствующий» с ним «огонь земной» (с. 63—64) і нерозробленість вчення про душу, точніше, про дві душі людини, яке ґрунтується на розумінні нерівноцінності «съставов земных» призводить, насамперед, до створення цілісної картини світобудови на основі збереження цілісності монотеїстичного принципу світобачення, котрий стає інтегруючим, ієрархизуючим атрибути творення, досконалості, які його складають — від неорганічних — у підвалинах, до чисто духовних створінь — на верхівці.

В цьому полягає смисл вказівки на цінність і складність людини як цілісного створіння, для творення якої необхідні особливі умови, на відміну од творення світу горішніх сил, про які говориться, що «ангелы суть же не по образу иному (тобто Бога. — *І.П.*)» (с. 55). І їхнє творення «не требовали светильники, но едино творя брeнен человек, свет требует» (там само).

Світло, «огонь горний», на відміну від «огня земного», репрезентується як вища духовна субстанція: «И рече Бог: Да будет свет! И свет и быша ангелы служаща, свет и господства...» і т.д. (с. 5). Завдяки цьому світлу, який за Проклом і є простір, відбувається становлення людини до образу, який дається йому Богом до гріхопадіння, коли вона являла собою істоту чисто світової субстанції (де світло — розум), і що давало їй *подобу* Богові: «Умысли Бог сътвори тичеловека, да светлость и венець спадших имаєт Бог правоверным, поелико же оуказывает ны божественае Писание, глаголяще: «Иже бо постразани за имя своего Владыки св. пророци и апостоли светли и преподобный лик мученический и ти Слову обетований от Спаса получиши» (с. 39). Звернення до Слова у даному разі не випадкове. Слово фігурує у пам'ятці як основна форма об'єктивування християнського світобачення і має вирішальне значення для розкриття проблеми образу, виступаючи як сукупні усіх семіотичних засобів, і повинно розумітися, насамперед, як *текст*, тобто як образ простору викладу і сприйняття «метафізичної» реальності світу. В *імені* — *слові* зосереджено бачення всієї структури *знання* про світ, яке дається в *образі*, оскільки у ньому редукується поняття множинності, явлене у єдиному (Бозі): «Не бе бо николи же бесловесе Отец, ни Слово без Духа. Так оубо естес во в единый свет» (с. 51).

Таким чином, Слово виступає як найдійовіший спосіб вирішення гносеологічних протиріч у розумінні *творення*, яке неможливо зрозуміти на поняттевому рівні, який пов'язаний з

процесом мислення: «А если в мысли сея введень, то и ум си погубим» (с. 63).

Палей підкреслює розуміння неподільного зв'язку між Словом, як первісною формою виникнення образу, і світлом, як цілісністю ментальної організації людини: «Яко же убо Слово от душа и от те еси исходит, невидимо смыслением на свет износится... Но яко же Слово, исходя от душа и телеса и глаголившего неистощение обнаружа и слышащего наполни» (с. 50).

Сила творення, яка існує в Слові, набуває особливої наочності під час опису назв тварин, коли після створення людини Бог «повеле всякому животному прити пред Адама, да что прозовется и паки страх и трепеть твои да оудет навсех сих... аки Закон от Бога приемше бояхуся Адама» (с. 48, див. також с. 104). У цьому фрагменті прослідковується також інша лінія пам'ятки: жива «скотья душа» є у всіх істот, які створені Богом, але тільки людина, наділена розумом, «человечьей душою» («въдыханием Божьим»), має можливість передавати свої думки безпосередньо за допомогою Слова.

Можливість зрозуміти через Слово смисл Божої Премудрості і таким чином звільнитися від пристрастей, зумовлених тілесністю людини, передаються такими словами: «Потому человека худость и величество от Божества, Словом действовавшее как суть его делом. Свершается же сущего Словом, творящим чудеса, телом же — укоризну» (с. 97).

Таким чином, «буттєвість», а відтак і «сутність» людини, визначається, насамперед, Словом, котре є «Сином Божим», тому що «иже по образу Слова и подобию человеку бысть и в Слово то въводит глаголящего и слышащего» (с. 56). «Слово Боже» виявляється «іншим» по відношенню до «слова нашого», котре «взглашаема исходи и в въздух расходше», «Слово Божие» «в упостаси свершено, но в ней поместяшюся, но в немь переноси» (с. 50).

Автор пояснює це тим, що «слово наше *съставно* (розрядка моя. — *І.П.*) есть, а Божие Слово особое: свойством не разделяется, но свершен си перед всеми Отци да разумеется» (с. 50—51). «Съставность» слова демонструє можливість віддзеркалення у ньому сутнісних характеристик речей і явищ світу, їх «упостасности», тобто знання повноти реалізації Бога у світі, його образу, форм його матеріальності: «Не бе бо упостаси Дух разумеваем, о свое собство и мы: от Отца исходи и на Сыне почиваай и по подобию нераздельно, но по упостаси сущу живу и действену, ни начатка имущи, ни конца» (там само). (Пор.: «Бог прежде все век, ни начала не имея, ни конца...» с. 1). Ця частина подається найбільш системно і знаходить

у ньому логічну завершеність: «Тело же убо человек от четырех състав, глаголить, създанно. Имает от огня — теплоту, а от въздух — стоудене, а от земля — сухоту, а от воды — мокроту. Оттерьгн вши души ис телеснаго сроднаго съзуа Божественным повелением и тело в персть разливается и часть».

Значення наведеного уривка важко переоцінити. В ньому у розгорнутому вигляді дається структура *знання* про світ, на основі сприйняття ідеї Бога, передумов створення «образу світу» Палеї. В такій трактовці іпостасей знаходить своє втілення радикальна трансформація візантійськими мислителями (Йоаном Дамаскієм та кападокійцями) логіки Плотіна, «іпостась» у якого є ступінню переходу від єдиного до Природи. На відміну од Плотіна, у цих мислителів немає прояснення самого поняття іпостасі, котре повинно бути сприйняте інтуїтивно, тобто через творення образу, що призводить до появи рівнозначності осіб Св. Трійці як форми «знятого дуалізму» (А. П. Каждан).

Йоан Дамаскін з цього приводу вказує: «Подобает[ь] убо ведати, иже во светлой троиче ипостаси ест[ь] безначальный чин вічнаго битства єдиного кожного. Подобает[ь] убо ведати, иже когда би било сложенно естество, треб єдиного времязи части бити и от других другое свершати небрегуще, но превращающе и применяюще их, от них же сложенное ест[ь], яко со четырех элементов, с совершеньнаго тела иное от иных сотворенное ест[ь]»⁸.

Розв'язання цієї семіотичної проблеми (про можливість «бачення» сутності речей, яка не може бути визначена у суто логічних термінах) призводить не до побудови жорстких логічних конструкцій, а, навпаки, до використання семантичної неоднозначності слів та формування схованих смислових структур на ґрунті багатозначності, багатоплановості центрального образу, котрий у цій системі стає *медитативним* і редукує множинність *смислів* у єдине ціле, створюючи ієрархію рівнів сприйняття світу. Власне, такий образ створюється кількома способами. На одному з них, на нашу думку, варто зупинитись саме тут, оскільки він наводиться в Палеї в описі набуття зародком образу людини. Говорячи про поступовість, незмінність і непомітність для стороннього ока змін, які відбуваються в природі, автор вказує на те, що й у людському тілі цей процес відбувається «мысленно и невидимо, Божию рукою: яко же б небы тесателемь и творит его образ обреченнаго тела. Так, оубо неизреченою хитростию безобразна вещь невидима сущи плотскими очима» (с. 89).

⁸ Йоана Дамаскина Діалектика, або Логіка // Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI—початок XVII ст.).— К., 1988.— С. 129.

У цьому фрагменті виражено головну ідею апофатичного богослов'я, пов'язану зі спробою розв'язання проблеми образу, зробленою Діонісієм Ареопагітом у другому розділі його праці «Про таємниче богослів'я»: «Молимося про те, щоби опинитися нам у цих пресвітлих сутінках і через невидіння й невідання бачити й розуміти те, що вище споглядання і знання, що неможливо ні бачити, ні знати, бо це й є воістину видіти й відати...»⁹.

Ці паралелі Палей та Діонісія Ареопагіта знову підтверджують нашу думку про те, що автор-укладач пам'ятки не тільки був обізнаний із вченням Діонісія, а й використовував у тексті перефразовані фрагменти з його творів.

Насамкінець необхідно вказати на той незаперечний факт, що головні ідеї та положення Палей в жодному разі не вичерпують всього різноманіття питань і проблем, які розглядаються автором. Ми намагалися виділити ті з них, котрі, на нашу думку, мають вирішальне значення для створення цілісної структури світобачення в категоріях християнства і становлення його як нової культури і котрі суттєво впливали на формування типологічних рис середньовічної християнської культури в наших землях.

⁹ Прохоров Г. М. Памятники переводной и отечественной литературы XIV—XVI веков. — Л., 1987. — С. 167.